

### 1) Peut-on définir la religion ?

#### a) Une définition sociologique (E. Durkheim)

« Toutes les croyances religieuses connues, qu'elles soient simples ou complexes, présentent un même caractère commun : elles supposent une classification des choses, réelles ou idéales, que se représentent les hommes, en deux classes, en deux genres opposés, désignés généralement par deux termes distincts que traduisent assez bien les mots de *profane* et de sacré. La division du monde en deux domaines comprenant, l'un tout ce qui est sacré, l'autre tout ce qui est profane, tel est le trait distinctif de la pensée religieuse ; [...]. Les choses sacrées sont celles que les interdits protègent et isolent ; les choses profanes, celles auxquelles ces interdits s'appliquent et qui doivent rester à distance des premières. Les croyances religieuses sont des représentations qui expriment la nature des choses sacrées et les rapports qu'elles soutiennent soit les unes avec les autres, soit avec les choses profanes. Enfin, les rites sont des règles de conduite qui prescrivent comment l'homme doit se comporter avec les choses sacrées. [...]. Les croyances proprement religieuses sont toujours communes à une collectivité déterminée qui fait profession d'y adhérer et de pratiquer les rites qui en sont solidaires. Elles ne sont pas seulement admises, à titre individuel, par tous les membres de cette collectivité ; mais elles sont la chose du groupe et elles en font l'unité. Les individus qui la composent se sentent liés les uns aux autres, par cela seul qu'ils ont une foi commune. Une société dont les membres sont unis parce qu'ils se représentent de la même manière le monde sacré et ses rapports avec le monde profane, et parce qu'ils traduisent cette représentation commune dans des pratiques identiques, c'est ce qu'on appelle une Église. Or, nous ne rencontrons pas, dans l'histoire, de religion sans Église. Tantôt l'Église est étroitement nationale, tantôt elle s'étend par delà les frontières ; tantôt elle comprend un peuple tout entier (Rome, Athènes, le peuple hébreu), tantôt elle n'en comprend qu'une fraction (les sociétés chrétiennes depuis l'avènement du protestantisme) ; tantôt elle est dirigée par un corps de prêtres, tantôt elle est à peu près complètement dénuée de tout organe directeur attitré. Mais partout où nous observons une vie religieuse, elle a pour substrat un groupe défini. Même les cultes dits privés, comme le culte domestique ou le culte corporatif, satisfont à cette condition ; car ils sont toujours célébrés par une collectivité, la famille ou la corporation. Et d'ailleurs, de même que ces religions particulières ne sont, le plus souvent, que des formes spéciales d'une religion plus générale qui embrasse la totalité de la vie. [...]. Nous arrivons donc à la définition suivante : Une religion est un système solidaire de croyances et de Pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent. Le second élément qui prend ainsi place dans notre définition n'est pas moins essentiel que le premier ; car, en montrant que l'idée de religion est inséparable de l'idée d'Église, il fait pressentir que la religion doit être une chose éminemment collective. »

E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Livre I.

#### b) Y a-t-il une essence de la religion ? (M. Mauss)

« La religion dont parle le philosophe n'est ni telle religion déterminée, ni l'ensemble des systèmes religieux entre lesquels se sont partagés ou se partagent encore les hommes. Le concept qu'il s'en fait correspond à ses sentiments propres ; il est formé d'après des impressions toutes subjectives. Aussi le voit-on souvent varier, au cours d'une même discussion, suivant les impressions du moment. Kant, lui-même, ce rigoureux scolastique, n'est pas exempt de reproches de ce genre. Non seulement le concept de religion n'est pas vraiment constitué, il est encore tout idéal et ne correspond que de très loin à la réalité. Il n'y a pas, en fait, une chose, une essence, appelée Religion ; il n'y a que des phénomènes religieux, plus ou moins agrégés en systèmes que l'on appelle des religions et qui ont une existence historique définie, dans des groupes d'hommes et

dans des temps déterminés. Que tous ces phénomènes et ces systèmes aient, entre eux, des ressemblances suffisantes pour qu'on puisse tous les appeler du même nom, et en faire l'objet d'une étude unique, c'est ce qui a été démontré ici. Mais ces ressemblances ne constituent pas une chose à proprement parler, une substance, dont l'essence puisse être soit devinée par intuition, soit atteinte par déduction, de manière à ce que la réflexion du philosophe puisse s'y appliquer immédiatement. Est-ce à dire que nous nous désintéresserions complètement de toute recherche d'ensemble sur la religion, c'est-à-dire sur le total des phénomènes religieux ? Nous ne pouvons penser ainsi, parce qu'alors nous tomberions dans un nominalisme pur, un historicisme que nous combattons précisément. Il n'y aurait que des phénomènes isolés, sans lien rationnel, dont on ne pourrait faire que la description, jamais la théorie. Tout au contraire, nous estimons qu'entre la philosophie et la simple histoire, il y a une place pour une sévère discipline inductive. Chaque phénomène étant mis à sa place propre, on remonterait, de caractères généraux en caractères généraux, jusqu'à obtenir des faits tellement universels, tellement constants dans toute religion possible, que l'on fût assuré d'être en présence, sinon d'une essence proprement dite, du moins d'un phénomène ou d'un groupe de phénomènes indispensables pour qu'il y ait religion. »

M. Mauss, *Philosophie religieuse, conceptions générales*.

## 2) Quelques caractéristiques

### a) le sacré et le profane

« Cela est sacré et divin qui est destiné à la piété et aux exercices de religion ; et tout objet semblable restera sacré aussi longtemps que les hommes s'en serviront avec une pieuse intention. Que si leur piété cesse, ces objets cesseront aussi d'être sacrés ; que s'ils les font servir à des œuvres d'impiété, alors cela même qui était sacré deviendra immonde et profane. Il est, par exemple, un lieu que Jacob le patriarche appela la *Maison du Seigneur*, parce que c'est là que Dieu s'était révélé à lui et qu'il l'avait adoré ; mais ce même lieu fut appelé par les prophètes une *maison d'iniquité* (voyez *Hamos*, chap. V, vers. 5, et *Osée*, chap. X, vers. 5), parce que les Israélites avaient coutume d'y sacrifier aux idoles par l'ordre de Jéroboam. Voici un autre exemple qui met cette vérité dans tout son jour. Les mots ne doivent qu'à l'usage une signification déterminée ; et s'ils sont tellement disposés selon cet usage que leur lecture excite des sentiments de dévotion, alors les mots et le livre où les mots sont ainsi ordonnés doivent être réputés saints. Mais si plus tard l'usage s'efface tellement que les mots ne gardent plus aucune signification, soit parce que le livre est tout à fait négligé, soit par des altérations criminelles, soit parce qu'on n'en a plus besoin, alors les mots et les livres, n'étant d'aucun usage, n'auront aucune sainteté ; ensuite, si ces mêmes mots sont disposés autrement, ou si l'usage a prévalu de leur donner une signification contraire, alors ces mots et ces livres, de saints qu'ils étaient auparavant, deviendront impurs et profanes. Il résulte de là qu'aucun objet, considéré hors de l'âme, ne peut être appelé absolument sacré ou profane et impur ; ce n'est que par leur rapport à l'âme que les objets prennent tel ou tel de ces caractères. »

Spinoza, *Traité théologico-politique*, XII

### b) les rites

« Le signe de la circoncision me paraît ici d'une telle conséquence que je le crois capable d'être à lui tout seul le principe de la conservation du peuple juif. Je dirai plus : si l'esprit de leur religion n'efféminait leurs âmes, je suis convaincu qu'une occasion favorable venant à se présenter, les Juifs pourraient (tant les choses humaines sont variables) reconstituer leur empire et devenir ainsi l'objet d'une seconde élection de Dieu. Nous avons un exemple frappant de l'influence que peut exercer le signe dont je parle dans les Chinois, qui se font, comme on sait, un point de religion de laisser croître une touffe de cheveux sur leur tête pour se distinguer des autres nations ; et cela leur a réussi depuis tant de milliers d'années qu'il n'y a point de peuple qui les égale en

fait d'antiquité. Ce n'est pas qu'ils aient toujours conservé leur empire, mais ils l'ont toujours recouvré après l'avoir perdu, et je ne doute pas qu'ils ne le rétablissent encore, lorsque les richesses et les délices du pays auront commencé d'amollir les Tartares. Au reste, si quelqu'un persiste à soutenir pour telle ou telle raison que l'élection des Juifs est une élection éternelle, je n'y veux pas contredire, pourvu qu'il demeure d'accord que cette élection, de quelque durée qu'elle soit, en tant qu'elle est particulière aux Juifs, ne regarde que les avantages temporels et l'établissement de leur empire (puisqu'il n'y a que ce seul point par où les nations se distinguent les unes des autres), mais qu'à l'égard de l'intelligence et de la vertu véritable, toutes les nations sont égales, Dieu n'ayant sur ce point aucune sorte de préférence ni d'élection pour personne. »

Spinoza, *Ibid.*, III.

### c) le miracle

« 835-564 Les prophéties, les miracles mêmes et les preuves de notre religion ne sont pas de telle nature qu'on puisse dire qu'ils sont absolument convaincants, mais ils le sont aussi de telle sorte qu'on ne peut dire que ce soit être sans raison que de les croire. Ainsi il y a de l'évidence et de l'obscurité pour éclairer les uns et obscurcir les autres, mais l'évidence est telle qu'elle surpasse ou égale pour le moins l'évidence du contraire, de sorte que ce n'est pas la raison qui puisse déterminer à ne la pas suivre, et ainsi ce ne peut être que la concupiscence et la malice du cœur. Et par ce moyen il y a assez d'évidence pour condamner, et non assez pour convaincre, afin qu'il paraisse qu'en ceux qui la suivent c'est la grâce et non la raison qui fait suivre, et qu'en ceux qui la fuient c'est la concupiscence et non la raison qui fait fuir. *Vere discipuli, Vere Israelita, Vere liberi, Vere cibus.* Je suppose qu'on croit les miracles.

836-855 Vous corrompez la religion ou en faveur de vos amis ou contre vos ennemis; vous en disposez à votre gré.

837-823 S'il n'y avait point de faux miracles il y aurait certitude.

S'il n'y avait point de règle pour les discerner les miracles seraient inutiles et il n'y aurait point de raison de croire.

Or il n'y a pas humainement de certitude humaine, mais raison. »

Pascal, *Pensées*, Lafuma.

### 3) Lire les textes sacrés

« On distinguera une pensée obscure d'une pensée claire, suivant que le sens en sera difficile ou aisé pour la raison, d'après le texte même du discours. Car il ne s'agit que du sens des paroles sacrées, et point du tout de leur vérité. Et ce qu'il y a de plus à craindre en cherchant à comprendre l'Écriture, c'est de substituer au sens véritable un raisonnement de notre esprit, sans parler des préjugés qui sans cesse nous préoccupent. De cette façon, en effet, au lieu de se réduire au rôle d'interprète, on ne fait plus que raisonner suivant les principes de la raison naturelle ; et l'on confond le sens vrai d'un passage avec la vérité intrinsèque de la pensée que ce passage exprime, deux choses parfaitement différentes. Il ne faut donc demander l'explication de l'Écriture qu'aux usages de la langue, ou à des raisonnements fondés sur l'Écriture elle-même. Pour rendre tout ceci plus clair, je prendrai un exemple : Moïse a dit que *Dieu est un feu*, que *Dieu est jaloux*. Rien de plus clair que ces paroles, à ne regarder que la signification des mots ; ainsi je classe ce passage parmi les passages clairs, bien qu'au regard de la raison et de la vérité il soit parfaitement obscur. Ce n'est pas tout : alors même que le sens littéral d'un passage choque ouvertement la lumière naturelle, comme dans l'exemple actuel, je dis que ce sens doit être accepté, s'il n'est pas en contradiction avec la doctrine générale et l'esprit de l'Écriture ; si au contraire il se rencontre que ce passage, interprété littéralement, soit en opposition avec l'ensemble de l'Écriture, alors même qu'il serait d'accord avec la raison, il faudrait l'interpréter d'une autre manière, je veux dire au sens métaphorique. Si donc on veut résoudre cette question : Moïse a-t-il cru, oui ou non, que Dieu soit un feu ? Il n'y a point lieu de se demander si cette doctrine est conforme ou non conforme à

la raison ; il faut voir si elle s'accorde ou si elle ne s'accorde pas avec les autres opinions de Moïse. Or, comme en plusieurs endroits Moïse déclare expressément que Dieu n'a aucune ressemblance avec les choses visibles qui remplissent le ciel, la terre et l'eau, il s'ensuit que cette parole : *Dieu est un feu*, et toutes les paroles semblables doivent être entendues métaphoriquement. Maintenant, comme c'est aussi une règle de critique de s'écarter le moins possible du sens littéral, il faut se demander avant tout si cette parole : *Dieu est un feu*, n'admet point d'autre sens que le sens littéral, c'est-à-dire, si ce mot de *feu* ne signifie point autre chose qu'un feu naturel. Et supposé que l'usage de la langue ne lui donnât aucune autre signification, on devrait se fixer à celle-là, quoiqu'elle choque la raison ; et toutes les autres pensées de l'Écriture, bien que conformes à la raison, devraient se plier à ce sens. Que si la chose était absolument impossible, il n'y aurait plus qu'à dire que ces diverses pensées sont inconciliables, et à suspendre son jugement. Mais dans le cas dont nous parlons, comme ce mot *feu* se prend aussi pour la colère et pour la jalousie (voyez *Job*, chap. XXXI, vers. 13), on concilie aisément les paroles de Moïse, et l'on aboutit à cette conséquence, que ces deux pensées, *Dieu est un feu*, *Dieu est jaloux*, sont une seule et même pensée. Moïse ayant d'ailleurs expressément enseigné que Dieu est jaloux, sans dire nulle part qu'il soit exempt des passions et des affections de l'âme, il ne faut pas douter que Moïse n'ait admis cette doctrine, ou du moins n'ait voulu la faire admettre, bien qu'elle soit contraire à la raison. Car nous n'avons pas le droit, je le répète, d'altérer l'Écriture pour l'accommoder aux principes de notre raison et à nos préjugés ; et c'est à l'Écriture elle-même qu'il faut demander sa doctrine tout entière. »

Spinoza, *TTP*, § 7.

## 4) La croyance

### a) le pari : vouloir croire

« 821-252 Car il ne faut pas se méconnaître, nous sommes automate autant qu'esprit. Et de là vient que l'instrument par lequel la persuasion se fait n'est pas la seule démonstration. Combien y a(-t)-il peu de choses démontrées? Les preuves ne convainquent que l'esprit, la coutume fait nos preuves les plus fortes et les plus crues. Elle incline l'automate qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense. Qui a démontré qu'il sera demain jour et que nous mourrons, et qu'y a(-t)-il de plus cru ? C'est donc la coutume qui nous en persuade. C'est elle qui fait tant de chrétiens, c'est elle qui fait les Turcs, les païens, les métiers, les soldats, etc. Il y a la foi reçue dans le baptême de plus aux chrétiens qu'aux païens. Enfin il faut avoir recours à elle quand une fois l'esprit a vu où est la vérité afin de nous abreuver et nous teindre de cette créance qui nous échappe à toute heure, car d'en avoir toujours les preuves présentes c'est trop d'affaire. Il faut acquérir une créance plus facile qui est celle de l'habitude qui sans violence, sans art, sans argument nous fait croire les choses et incline toutes nos puissances à cette croyance, en sorte que notre âme y tombe naturellement. Quand on ne croit que par la force de la conviction et que l'automate est incliné à croire le contraire ce n'est pas assez. Il faut donc faire croire nos deux pièces, l'esprit par les raisons qu'il suffit d'avoir vues une fois en sa vie et l'automate par la coutume, et en ne lui permettant pas de s'incliner au contraire. *Inclina cor meum deus* (1)

La raison agit avec lenteur et avec tant de vues sur tant de principes, lesquels il faut qu'ils soient toujours présents, qu'à toute heure elle s'assoupit ou s'égare manque d'avoir tous ses principes présents. Le sentiment n'agit pas ainsi; il agit en un instant et toujours est prêt à agir. Il faut donc mettre notre foi dans le sentiment, autrement elle sera toujours vacillante. »

Pascal, *Pensées*, Lafuma.

(1) : Ô dieu, fais pencher (incliner) mon cœur.

## b) raison et foi

« 22. Les théologiens de tous les partis, comme je pense (les seuls fanatiques exceptés) conviennent au moins - qu'aucun article de foi ne saurait impliquer contradiction ni contrevenir aux démonstrations aussi exactes que celles des mathématiques, où le contraire de la conclusion peut être réduit *ad absurdum*, c'est-à-dire à la contradiction ; et saint Athanase(1) s'est moqué avec raison du galimatias de quelques auteurs de son temps qui avaient soutenu que Dieu avait pâti sans passion. Passus est impassibiliter. O ludicram doctrinam, aedificantem simul et demolientem(2) ! Il s'ensuit de là que certains auteurs ont été trop faciles à accorder que la sainte Trinité est contraire à ce grand principe qui porte que deux choses qui sont les mêmes avec une troisième sont aussi les mêmes entre elles ; c'est-à-dire, si A est le même avec B, et si C est le même avec B, qu'il faut qu'A et C soient aussi les mêmes entre eux. Car ce principe est une suite immédiate de celui de la contradiction et fait le fondement de toute la logique ; et s'il cesse, il n'y a pas moyen de raisonner avec certitude. Ainsi lorsqu'on dit que le Père est Dieu, que le Fils est Dieu et que le Saint Esprit est Dieu, et que cependant il n'y a qu'un Dieu, quoique ces trois personnes diffèrent entre elles, il faut juger que ce mot Dieu n'a pas la même signification au commencement et à la fin de cette expression. En effet, il signifie tantôt la substance divine, tantôt une personne de la divinité. Et l'on peut dire généralement qu'il faut prendre garde de ne jamais abandonner les vérités nécessaires et éternelles pour soutenir les mystères, de peur que les ennemis de la religion ne prennent droit là-dessus de décrier et la religion et les mystères.

23. La distinction qu'on a coutume de faire entre ce qui est au-dessus de la raison et ce qui est contre la raison s'accorde assez avec la distinction qu'on vient de faire entre les deux espèces de la nécessité ; car ce qui est contre la raison est contre les vérités absolument certaines et indispensables, et ce qui est au-dessus de la raison est contraire seulement à ce qu'on a coutume d'expérimenter ou de comprendre. C'est pourquoi je m'étonne qu'il y ait des gens d'esprit qui combattent cette distinction, et que M. Bayle soit de ce nombre. Elle est assurément très bien fondée. Une vérité est au-dessus de la raison quand notre esprit, ou même tout esprit créé, ne la saurait comprendre ; et telle est, à mon avis, la sainte Trinité, tels sont les miracles réservés à Dieu seul, comme, par exemple, la création ; tel est le choix de l'ordre de l'univers, qui dépend de l'harmonie universelle et de la connaissance distincte d'une infinité de choses à la fois. Mais une vérité ne saurait jamais être contre la raison ; et bien loin qu'un dogme combattu et convaincu par la raison soit incompréhensible, l'on peut dire que rien n'est plus aisé à comprendre ni plus manifeste que son absurdité. Car j'ai remarqué d'abord que, par la raison, on n'entend pas ici les opinions et les discours des hommes, ni même l'habitude qu'ils ont prise de juger des choses suivant le cours ordinaire de la nature, mais l'enchaînement inviolable des vérités. »

Leibniz, *Essai de Théodicée, Discours de la conformité de la raison avec la foi*, §§22-23.

(1) Athanase (saint), l'un des illustres Pères de l'Église, né à Alexandrie en 293, adversaire d'Arius au Concile de Nicée, mort patriarche d'Alexandrie en 373

(2) O doctrine divertissante ! Qui à la fois construit (*aedificantem*) et démolit !

## 5) Querelles religieuses

### a) La superstition

« Si les hommes étaient capables de gouverner toute la conduite de leur vie par un dessein réglé, si la fortune leur était toujours favorable, leur âme serait libre de toute superstition. Mais comme ils sont souvent placés dans un si fâcheux état qu'ils ne peuvent prendre aucune résolution raisonnable, comme ils flottent presque toujours misérablement entre l'espérance et la crainte, pour des biens incertains qu'ils ne savent pas désirer avec mesure, leur esprit s'ouvre alors à la plus extrême crédulité ; il chancelle dans l'incertitude ; la moindre impulsion le jette en mille

sens divers, et les agitations de l'espérance et de la crainte ajoutent encore à son inconstance. Du reste, observez-le en d'autres rencontres, vous le trouverez confiant dans l'avenir, plein de jactance et d'orgueil. Ce sont là des faits que personne n'ignore, je suppose, bien que la plupart des hommes, à mon avis, vivent dans l'ignorance d'eux-mêmes ; personne, je le répète, n'a pu voir les hommes sans remarquer que lorsqu'ils sont dans la prospérité, presque tous se targuent, si ignorants qu'ils puissent être, d'une telle sagesse qu'ils tiendraient à injure de recevoir un conseil. Le jour de l'adversité vient-il les surprendre, ils ne savent plus quel parti choisir : on les voit mendier du premier venu un conseil, et si inepte, si absurde, si frivole qu'on l'imagine, ils le suivent aveuglément. Mais bientôt, sur la moindre apparence, ils recommencent à espérer un meilleur avenir ou à craindre les plus grands malheurs. Qu'il leur arrive en effet, tandis qu'ils sont en proie à la crainte, quelque chose qui leur rappelle un bien ou un mal passés, ils en augurent aussitôt que l'avenir leur sera propice ou funeste; et cent fois trompés par l'événement, ils n'en croient pas moins pour cela aux bons et aux mauvais présages. Sont-ils témoins de quelque phénomène extraordinaire et qui les frappe d'admiration, à leurs yeux c'est un prodige qui annonce le courroux des dieux, de l'Être suprême ; et ne pas fléchir sa colère par des prières et des sacrifices, c'est une impiété pour ces hommes que la superstition conduit et qui ne connaissent pas la religion. Ils veulent que la nature entière soit complice de leur délire, et, féconds en fictions ridicules, ils l'interprètent de mille façons merveilleuses. On voit par là que les hommes les plus attachés à toute espèce de superstition, ce sont ceux qui désirent sans mesure des biens incertains ; aussitôt qu'un danger les menace, ne pouvant se secourir eux-mêmes, ils implorent le secours divin par des prières et des larmes ; la raison (qui ne peut en effet leur tracer une route sûre vers les vains objets de leurs désirs), ils l'appellent aveugle, la sagesse humaine, chose inutile ; mais les délires de l'imagination, les songes et toutes sortes d'inepties et de puérités sont à leurs yeux les réponses que Dieu fait à nos vœux. Dieu déteste les sages. Ce n'est point dans nos âmes qu'il a gravé ses décrets, c'est dans les fibres des animaux. Les idiots, les fous, les oiseaux, voilà les êtres qu'il anime de son souffle et qui nous révèlent l'avenir. Tel est l'excès de délire où la crainte jette les hommes. La véritable cause de la superstition, ce qui la conserve et l'entretient, c'est donc la crainte. »

Spinoza, *TTP*, préface.

## b) Ce que permet la superstition

« Suivant l'excellente remarque de Quinte Curce (liv. VI, ch. 18); "Il n'y a pas de moyen plus efficace que la superstition pour gouverner la multitude." Et voilà ce qui porte si aisément le peuple, sous une apparence de religion, tantôt à adorer ses rois comme des dieux, tantôt à les détester comme le fléau du genre humain. Pour obvier à ce mal, on a pris grand soin d'entourer la religion, vraie ou fausse, d'un grand appareil et d'un culte pompeux, pour lui donner une constante gravité et imprimer à tous un profond respect ; ce qui, pour le dire en passant, a parfaitement réussi chez les Turcs où la discussion est un sacrilège et où l'esprit de chacun est rempli de tant de préjugés que la saine raison n'y a plus de place et le doute même n'y peut entrer.

Mais si le grand secret du régime monarchique et son intérêt principal, c'est de tromper les hommes et de colorer du beau nom de religion la crainte où il faut les tenir asservis, de telle façon qu'ils croient combattre pour leur salut en combattant pour leur esclavage, et que la chose du monde la plus glorieuse soit à leurs yeux de donner leur sang et leur vie pour servir l'orgueil d'un seul homme, comment concevoir rien de semblable dans un État libre, et quelle plus déplorable entreprise que d'y répandre de telles idées, puisque rien n'est plus contraire à la liberté générale que d'entraver par des préjugés ou de quelque façon que ce soit le libre exercice de la raison de chacun ! Quant aux séditions qui s'élèvent sous prétexte de religion, elles ne viennent que d'une cause, c'est qu'on veut régler par des lois les choses de la spéculation, et que dès lors des opinions sont imputées à crime et punies comme des attentats. Mais ce n'est point au salut public qu'on immole des victimes, c'est à la haine, c'est à la cruauté des persécuteurs. Que si le droit de l'État se bornait à réprimer les actes, en laissant l'impunité aux paroles, il serait impossible de donner à

ces troubles le prétexte de l'intérêt et du droit de l'État, et les controverses ne se tourneraient plus en séditions. Or ce rare bonheur m'étant tombé en partage de vivre dans une république où chacun dispose d'une liberté parfaite de penser et d'adorer Dieu à son gré, et où rien n'est plus cher à tous et plus doux que la liberté, j'ai cru faire une bonne chose et de quelque utilité peut-être en montrant que la liberté de penser, non seulement peut se concilier avec le maintien de la paix et le salut de l'État, mais même qu'on ne pourrait la détruire sans détruire du même coup et la paix de l'État et la piété elle-même. Voilà le principe que j'ai dessein d'établir dans ce Traité. Mais pour cela j'ai jugé nécessaire de dissiper d'abord divers préjugés, les uns, restes de notre ancien esclavage, qui se sont établis touchant la religion, les autres qu'on s'est formés sur le droit des pouvoirs souverains. Nous voyons en effet certains hommes se livrer avec une extrême licence à toutes sortes de manœuvres pour s'approprier la plus grande partie de ce droit et, sous le voile de la religion, détourner le peuple, qui n'est pas encore bien guéri de la vieille superstition païenne, de l'obéissance aux pouvoirs légitimes, afin de replonger de nouveau toutes choses dans l'esclavage. »

Spinoza, *Ibid.*, préface.

### c) Critique du miracle

« Maintenant qu'il est bien établi que rien n'arrive dans la nature qui ne résulte de ses lois, que ces lois embrassent tout ce que l'entendement divin lui-même est capable de concevoir, enfin que la nature garde éternellement un ordre fixe et immuable, il s'ensuit très-clairement qu'un miracle ne peut s'entendre qu'au regard des opinions des hommes, et ne signifie rien autre chose qu'un événement dont les hommes (ou du moins celui qui raconte le miracle) ne peuvent expliquer la cause naturelle par analogie avec d'autres événements semblables qu'ils sont habitués à observer. Je pourrais définir aussi le miracle : ce qui ne peut être expliqué par les principes des choses naturelles, tels que la raison nous les fait connaître ; mais comme les miracles ont été faits pour le vulgaire, lequel était dans une ignorance absolue des principes des choses naturelles, il est certain que les anciens considéraient comme miraculeux tout ce qu'ils ne pouvaient expliquer de la façon dont le vulgaire explique les choses, c'est-à-dire en demandant à la mémoire le souvenir de quelque événement semblable qu'on ait l'habitude de se représenter sans étonnement ; car le vulgaire croit comprendre suffisamment une chose, quand elle a cessé de l'étonner. Les anciens donc, et tous les hommes en général jusqu'à notre temps, ou peu s'en faut, n'ont point eu d'autre critérium des événements miraculeux que celui que je viens de dire ; il ne faut par conséquent pas douter que dans les saintes Écritures il n'y ait une foule de choses miraculeuses qui s'expliquent très simplement par les principes aujourd'hui connus des choses naturelles. C'est ce que nous avons déjà fait pressentir plus haut à propos du miracle de Josué arrêtant le soleil, et de la rétrogradation de ce même astre au temps d'Achaz ; mais nous traiterons bientôt plus au long cette matière de l'interprétation des miracles, qui fait en partie l'objet de ce chapitre. »

Spinoza, TTP, VI.

### d) Origine du culte

« Origine du culte religieux. — Si nous nous reportons dans les temps où la vie religieuse fleurissait le plus fort, nous trouvons une conviction fondamentale que nous ne partageons plus, et par là nous nous voyons une fois pour toutes fermées les portes de la vie religieuse : elle concerne la nature et les relations avec celle-ci. On ne sait dans ces temps-là rien encore des lois naturelles ; ni pour la terre ni pour le ciel il n'y a de nécessité ; une saison, le lever du soleil, la pluie, peut venir ou bien aussi manquer. Il y a manque absolu de toute conception de causalité *naturelle*. Si l'on rame, ce n'est pas la rame qui meut le navire, mais ramer n'est qu'une cérémonie magique par laquelle on contraint un démon à mouvoir le vaisseau. Toutes les maladies, la mort elle-même, sont le résultat d'influences magiques. Il n'y a jamais, dans la maladie et la mort, de marche naturelle ; l'idée de « développement naturel » manque entièrement ; elle ne commence à paraître que chez les anciens Grecs, c'est à-dire dans une phase très tardive de l'humanité, dans la

conception de la *Moirai* qui trône au-dessus des dieux. Quand un homme tire de l'arc, il y a toujours près de lui une main et une force irrationnelles ; les sources jaillissent-elles soudainement, on pense d'abord à des démons souterrains et à leurs artifices ; ce doit être la flèche d'un dieu sous l'action invisible de laquelle un homme tombe tout d'un coup. Dans les Indes, un menuisier a coutume (selon Lubbock) d'offrir des sacrifices à son marteau, à sa hache et à ses autres outils ; un brahmane traite de même le roseau dont il écrit, un soldat les armes qu'il emploie en campagne, un maçon sa truelle, un laboureur sa charrue. Toute la nature est, dans la conception d'hommes religieux, un total d'actes d'êtres conscients et voulants, un énorme composé de *caprices*. Il n'y a lieu, à l'égard de tout ce qui est hors de nous, à aucune conclusion que quelque chose sera de telle ou telle façon, *doit* arriver de telle ou telle façon ; ce qu'il y a de presque sûr, ce qui est objet de calcul, c'est nous : l'homme est la *règle*, la nature *l'absence de règle* — cette proposition enferme la conviction fondamentale qui domine les antiques civilisations grossières, productrices en religion. Nous autres hommes d'à présent, nous sentons juste au rebours : plus l'homme se sent maintenant riche intérieurement, plus polyphone se fait la musique et le bruit de son âme, plus puissamment agit sur lui l'unité de la nature ; nous reconnaissons tous avec Goethe dans la nature le grand moyen d'équilibre pour les âmes modernes, nous entendons le battement de pendule de cette grande horloge avec une aspiration au repos, au recueillement et au calme, comme si nous pouvions nous imbiber de cette unité et par là seulement arriver à la jouissance de nous-mêmes. Autrefois c'était l'opposé : si nous songeons aux états grossiers et primitifs des peuples ou si nous voyons de près les sauvages actuels, nous les trouvons déterminés de la manière la plus forte par la *loi*, la *tradition* : l'individu y est lié presque automatiquement et se meut avec la régularité d'une pendule. Pour lui la nature — l'inconcevable, la terrible, la mystérieuse nature — doit apparaître comme *l'empire de la liberté*, de l'arbitraire, de la puissance supérieure, même absolument comme un degré de l'être au-dessus de l'homme, comme Dieu. Mais alors chaque individu, clans des temps et des états pareils, sent que son existence, son bonheur, celui de sa famille, de l'État, le succès de toutes les entreprises, dépendent de ces caprices de la nature : quelques phénomènes naturels doivent se produire en temps opportun, d'autres en temps opportun manquer. Comment exercer une influence sur ces effrayants inconnus, comment lier l'empire de la liberté ? Voilà ce qu'on se demande, ce qu'on cherche anxieusement : n'y a-t-il donc pas de moyens de rendre ces puissances aussi réglées par une tradition et une loi, que tu es réglé toi-même ? — La réflexion des hommes qui croient à la magie et au miracle aboutit à *imposer une loi à la nature* et, pour parler bref, le culte religieux est le résultat de cette réflexion. »

Nietzsche, *Humain trop humain*, I, 111.

### e) Critique du culte superstitieux

« Des groupes d'hommes en armes, que les Grecs nomment Curètes phrygiens, joutent entre eux ; ils bondissent (630) en cadence, joyeux du sang qui coule ; du mouvement de leurs têtes ils agitent leurs aigrettes menaçantes et rappellent les Curètes dictéens de la légende, qui couvrirent en Crète les vagissements de Jupiter, tandis qu'autour de lui des enfants armés formaient des rondes (635) agiles et frappaient en mesure l'airain contre l'airain ; c'était pour que Saturne ne découvrit point son fils, qu'il eût fait périr sous sa dent, portant ainsi une blessure éternelle au cœur de la mère . Voilà pourquoi la grande mère est entourée de guerriers. Peut-être aussi veulent-ils avertir par là que la déesse ordonne aux (640) hommes de défendre par les armes et le courage la terre ancestrale et d'être pour leurs parents soutien et gloire. De telles légendes ont beau resplendir de beauté, elles errent vraiment trop loin d'une saine doctrine. Les dieux, en effet, doivent à leur nature même la jouissance de (645) l'immortalité dans une paix absolue ; éloignés de nos affaires, ils en sont complètement détachés. Exempts de toute douleur, exempts de tout danger, forts de leurs propres ressources, indépendants de nous, ils ne sont ni sensibles à nos mérites, ni accessibles à la colère. (650) Pour la terre, elle n'a jamais été qu'une matière privée de sentiment ; mais, comme elle possède une multitude d'éléments des choses, elle produit de mille

manières une multitude de corps à la lumière du soleil. Néanmoins, si l'on veut appeler la mer Neptune, et les moissons Cérès, (655) si l'on se plaît à employer abusivement le nom de Bacchus au lieu du terme propre qui désigne le vin, on est maître aussi de donner à la terre le titre de Mère des dieux, pourvu qu'en réalité on préserve son esprit de la souillure honteuse de la superstition. »

Lucrèce, *De la nature des choses*, II, v. 629-660.

### f) Que croire ? La question du *credo minimum* et de la religion naturelle.

« Il ne faut donc comprendre dans la foi catholique que les points strictement nécessaires pour produire l'obéissance à Dieu, ceux par conséquent dont l'ignorance conduit nécessairement à l'esprit de rébellion ; pour les autres, chacun, se connaissant soi-même mieux que personne, en pensera ce qu'il lui semblera convenable, selon qu'il les jugera plus ou moins propres à le fortifier dans l'amour de la justice. C'est le moyen, je pense, de bannir toute controverse du sein de l'Église. Maintenant je ne crains plus d'énumérer les dogmes de la foi universelle, ou les dogmes fondamentaux de l'Écriture, lesquels (comme cela résulte très-évidemment de ce que j'ai exposé dans ces deux chapitres) doivent tous tendre à cet unique point, savoir : qu'il existe un Être suprême qui aime la justice et la charité, à qui tout le monde doit obéir pour être sauvé, et qu'il faut adorer par la pratique de la justice et la charité envers le prochain. On détermine ensuite facilement toutes les autres vérités, savoir : 1° qu'il y a un Dieu, c'est-à-dire un Être suprême, souverainement juste et miséricordieux, le modèle de la véritable vie ; car celui qui ne sait pas ou qui ne croit pas qu'il existe ne peut lui obéir ni le reconnaître comme juge ; 2° qu'il est unique, car c'est une condition, de l'aveu de tout le monde, rigoureusement indispensable pour inspirer la suprême dévotion, l'admiration et l'amour envers Dieu ; car c'est l'excellence d'un être par-dessus tous les autres qui fait naître la dévotion, l'admiration et l'amour ; 3° qu'il est présent partout et que tout lui est ouvert ; car si l'on pensait que certaines choses lui sont cachées, ou si l'on ignorait qu'il voit tout, on douterait de la perfection de sa justice, qui dirige tout ; on ignorerait sa justice elle-même ; 4° qu'il a sur toutes choses un droit et une autorité suprêmes ; qu'il n'obéit jamais à une autorité étrangère, mais qu'il agit toujours en vertu de son absolu bon plaisir et de sa grâce singulière ; car tous les hommes sont tenus absolument de lui obéir, et lui n'y est tenu envers personne ; 5° que le culte de Dieu et l'obéissance qu'on lui doit ne consistent que dans la justice et dans la charité, c'est-à-dire dans l'amour du prochain ; 6° que ceux qui, en vivant ainsi, obéissent à Dieu, sont sauvés, tandis que les autres qui vivent sous l'empire des voluptés sont perdus ; si, en effet, les hommes ne croyaient pas cela fermement, il n'y aurait pas de raison pour eux d'obéir à Dieu plutôt qu'à l'amour des plaisirs ; 7° enfin, que Dieu remet leurs péchés à ceux qui se repentent, car il n'est point d'homme qui ne pèche ; car si cette réserve n'était établie, chacun désespérerait de son salut, et il n'y aurait pas de raison de croire à la miséricorde de Dieu ; mais celui qui croit cela fermement, savoir, que Dieu, en vertu de sa grâce et de la miséricorde avec laquelle il dirige toutes choses, pardonne les péchés des hommes, celui, dis-je, qui pour cette raison s'enflamme de plus en plus dans son amour pour Dieu, celui-là connaît réellement le Christ selon l'esprit, et le Christ est en lui. Or personne ne peut ignorer que toutes ces choses ne soient rigoureusement nécessaires à connaître pour que tous les hommes, sans exception, puissent obéir à Dieu, d'après le précepte de la loi que nous avons expliqué plus haut ; car ôter de ces choses un seul point, c'est aussi ôter l'obéissance. D'ailleurs, qu'est-ce que Dieu, c'est-à-dire ce modèle de la véritable vie ? Est-il feu, esprit, lumière, pensée, etc. ?... cela ne regarde pas la foi, pas plus que de savoir par quelle raison il est le modèle de la véritable vie : si c'est, par exemple, parce qu'il a un esprit juste et miséricordieux, ou parce que toutes choses existent et agissent par lui, et conséquemment que c'est par lui que nous entendons et par lui que nous voyons ce qui est vrai, bon et juste ; peu importe ce que chacun pense de ces problèmes. Ce n'est pas non plus une affaire de foi que de croire si c'est par essence ou par puissance que Dieu est partout, si c'est librement ou par une nécessité de sa nature qu'il dirige les choses, s'il prescrit les lois en tant que prince, ou s'il les enseigne comme des vérités éternelles, si c'est en vertu de son libre arbitre ou par la nécessité du décret divin que l'homme obéit à Dieu, et enfin si la récompense des bons et le châtement des

méchants sont quelque chose de naturel ou de surnaturel. Pour ces questions et pour d'autres semblables, peu importe à la foi, je le répète, dans quelque sens que chacun les comprenne, pourvu toutefois que l'on n'en prenne pas prétexte pour s'autoriser davantage dans le péché ou pour obéir moins strictement à Dieu. Il y a plus : c'est que chacun, comme nous l'avons déjà dit, doit mettre à sa portée ces dogmes de la foi, et les interpréter de manière à pouvoir plus facilement les embrasser sans hésitation et avec une adhésion pleine et entière, de sorte qu'en conséquence il obéisse à Dieu de tout son cœur. »

Spinoza, *TTP*, XIV.

## 6) L'athéisme

### a) L'athéisme anthropomorphique (Feuerbach)

« Ce qu'en général, et même par rapport aux objets sensibles, on a affirmé jusqu'ici du rapport de l'homme, vaut *particulièrement* pour le rapport qu'il entretient avec l'*objet religieux*. Dans le rapport aux objets sensibles la conscience de l'objet est séparable de la conscience de soi ; mais dans le cas de l'objet religieux la conscience coïncide immédiatement avec la conscience de soi. L'objet sensible existe *extérieurement* à l'homme, l'objet religieux *en lui*, objet *intérieur* – qui le délaisse aussi peu que ne le fait sa conscience de soi, sa conscience morale – objet intime, le plus intime, le plus proche. □ Dieu □, dit par exemple Augustin, □ nous est plus proche, plus apparenté et partant plus facilement connaissable que les choses sensibles, corporelles □. L'objet sensible est en soi *indifférent*, indépendant de la conviction, du jugement ; mais l'objet de la religion est un objet de choix : l'être le meilleur, premier, suprême ; il présuppose essentiellement un *jugement critique*, la distinction du divin et du non divin, de ce qu'on peut adorer et de ce qu'on ne peut pas. Et ici donc vaut, *sans aucune restriction*, la proposition : l'objet de l'homme n'est rien d'autre que son *essence (Wesen) objective*, elle-même. Telle est la pensée de l'homme, tels sont ses sentiments, tel son Dieu. *La conscience de Dieu est la conscience de soi de l'homme, la connaissance de Dieu est la connaissance de soi de l'homme*. A partir de son dieu tu connais l'homme, et inversement à partir de l'homme son Dieu : les deux ne font qu'un. Ce que Dieu est pour l'homme, *c'est son esprit*, son âme, et ce qui est le propre de *l'esprit humain*, son âme, son cœur, c'est cela son Dieu : Dieu est l'intériorité manifeste, le soi (*das Selbst*) exprimé de l'homme ; la religion est le solennel dévoilement des trésors cachés de l'homme, l'aveu de ses pensées les plus intimes, *la confession publique de ses secrets d'amour*. Mais si la religion, - consciente de Dieu, est désignée comme étant la conscience de soi de l'homme, cela ne peut signifier que l'homme religieux a directement conscience du fait que sa conscience de Dieu est la conscience de soi de son essence (*Wesen*), puisque c'est la carence de cette conscience qui précisément fonde l'essence particulière de la religion. Pour écarter ce malentendu, il vaut mieux dire : la religion est la *première conscience de soi* de l'homme, mais *indirecte*. Partout, par suite, la religion précède la philosophie, aussi bien dans l'histoire de l'humanité que dans l'histoire de l'individu. L'homme déplace d'abord à *l'extérieur de soi* sa propre essence (*Wesen*) avant de la trouver en lui. La religion est *l'essence infantile* de l'humanité ; mais l'enfant voit son essence (*Wesen*), l'homme, à l'extérieur de lui – en tant qu'enfant, l'homme est à lui-même objet sous la forme d'un autre être. C'est pourquoi le progrès historique des religions consiste en ceci : ce qui dans la religion plus ancienne valait comme objectif (*objektives*), est reconnu comme subjectif, c'est-à-dire, ce qui était contemplé et adoré comme *Dieu*, est à présent reconnu comme *humain*. »

L. Feuerbach, *Essence du Christianisme*, Introduction, *l'essence de la religion en général*.

## b) La critique nihiliste (Nietzsche)

« Dans le christianisme, ni la morale, ni la religion ne touche à un point quelconque de la réalité. Rien que des causes imaginaires (« Dieu », « l'âme », « moi », « esprit », « libre arbitre » — ou même l'arbitre qui n'est « pas libre ») ; rien que des effets imaginaires (« le péché », « le salut », « la grâce », « l'expiation », « le pardon des péchés »). Une relation imaginaire entre les *êtres* (« Dieu », « les Esprits », « l'âme ») ; une imaginaire science *naturelle* (anthropocentrique ; un manque absolu du concept des causes naturelles) ; une *psychologie* imaginaire (rien que des malentendus, des interprétations de sentiments généraux agréables ou désagréables, tel que les états du grand sympathique, à l'aide du langage des signes d'idiosyncrasies religieuses et morales, — (« le repentir », « la voix de la conscience », « la tentation du diable », « la présence de Dieu ») ; une téléologie imaginaire (« le règne de Dieu », « le jugement dernier », « la vie éternelle »). — Ce monde de *fictions pures* se distingue très à son désavantage du monde des rêves, puisque celui-ci *reflète* la réalité, tandis que l'autre la fausse, la déprécie et la nie. Après que le concept « nature » fut inventé en tant qu'opposition au concept « Dieu », « naturel » devint équivalent à « méprisable », — tout ce monde de fictions a sa racine dans la *haine* contre le naturel (— la réalité ! —). elle est l'expression du profond déplaisir que cause la réalité... *Mais ceci explique tout*. Qui donc a seul des raisons pour sortir de la réalité *par un mensonge* ? Celui qu'elle fait *souffrir*. Mais souffrir, dans ce cas là, signifie être soi-même une réalité manquée... La prépondérance du sentiment de peine sur le sentiment de plaisir est la cause de cette religion, de cette morale fictive : un tel excès donne la formule pour la *décadence*... »

Nietzsche, *L'Antéchrist*, 15

## c) La critique de la religion dans son rapport à l'État

### c.1) Nietzsche

« Religion et gouvernement. — Tant que l'État, ou, plus clairement, le gouvernement se sent établi tuteur au profit d'une masse mineure et se pose, à cause d'elle, la question de savoir si la religion est à maintenir ou à mettre de côté : il est extrêmement probable qu'il se déterminera toujours pour le maintien de la religion. Car la religion apaise la conscience individuelle dans les temps de perte, de disette, de terreur, de méfiance, par conséquent, là où le gouvernement se sent hors d'état de faire directement quoi que ce soit pour l'adoucissement des souffrances morales de l'homme privé : il y a plus, même dans les maux généraux inévitables et surtout inéluctables (famines, crises pécuniaires, guerres), la religion assure une attitude de la masse tranquille, expectative, confiante. Partout où les lacunes nécessaires ou occasionnelles du gouvernement ou bien les dangereuses conséquences d'intérêts dynastiques se font sentir à l'homme intelligent et le disposent à la rébellion, les inintelligents croient voir le doigt de Dieu et se soumettent avec patience aux arrangements *d'en haut* (conception dans laquelle se confondent d'ordinaire les façons de gouverner divines et humaines) : ainsi la paix civile intérieure et la continuité de l'évolution se trouvent garanties. La puissance qui réside dans l'unité du sentiment populaire, dans des opinions et des fins égales pour tous, est protégée et scellée par la religion, hormis les rares cas où un clergé ne s'accorde pas sur le prix et entre en lutte avec la force gouvernementale. Pour l'ordinaire, l'État saura se concilier les prêtres, parce qu'il a besoin de leur éducation des âmes toute privée et cachée, et parce qu'il sait apprécier des serviteurs qui, apparemment et extérieurement, représentent un intérêt tout autre. Sans l'aide des prêtres, aucun pouvoir, maintenant encore, ne peut devenir □ légitime □ : comme Napoléon le comprit. — Ainsi gouvernement absolu tutélaire et maintien vigilant de la religion vont nécessairement de compagnie. En outre, il faut poser en principe que le personnel et les classes dirigeants sont édifiés sur l'utilité que leur assure la religion et par là, jusqu'à un certain point, se sentent supérieurs à elle, en tant qu'ils l'emploient comme moyen : aussi est-ce là que la liberté de pensée a son origine. — Mais quoi ? Si une tout autre conception de l'idée de gouvernement, telle qu'elle est enseignée dans les États *démocratiques*, commence à se

répandre ? Si l'on ne voit en lui que l'instrument de la volonté du peuple, non pas une supériorité en comparaison d'une infériorité, mais exclusivement une fonction du souverain unique, du peuple ? En ce cas, le gouvernement ne peut prendre à l'égard de la religion que la position même que prend le peuple ; toute diffusion des lumières devra avoir sa résonance jusque dans ses représentants, une utilisation et une exploitation des impulsions et des consolations religieuses en vue de buts politiques ne sera pas aisément possible (à moins que des chefs de parti puissants n'exercent de temps en temps une influence semblable en apparence à celle du despotisme éclairé). Mais quand l'État ne pourra plus tirer lui-même d'utilité de la religion ou que le peuple aura sur les choses religieuses trop d'opinions diverses pour qu'il soit possible au gouvernement de garder dans les mesures concernant la religion une conduite identique et uniforme, — le remède qui apparaîtra nécessairement sera de traiter la religion comme une affaire privée et de s'en rapporter la conscience et à l'habitude de chacun. La conséquence en sera tout d'abord que le sentiment religieux paraîtra fortifié, en ce sens que des excitations cachées et opprimées, auxquelles l'État, volontairement ou à son insu, ne fournissait pas l'air vital, feront alors explosion et se dilateront jusqu'à l'extrême ; plus tard il sera démontré que la religion fourmille de sectes et que l'on a semé à profusion les dents du dragon dans l'instant qu'on faisait de la religion une affaire privée. Le spectacle de la lutte, la révélation hostile de toutes les faiblesses des doctrines religieuses ne permettra plus enfin qu'un remède, c'est que les meilleurs et mieux doués fassent leur affaire privée de l'irréligion : surtout que cet état d'esprit dominera alors dans l'esprit même du personnel gouvernant et, presque en dépit de leur volonté, donnera aux mesures qu'il prendra un caractère anti-religieux. Dès que cela se produira, la tendance des hommes encore animés de sentiments religieux, qui auparavant adoraient l'État comme quelque chose de sacré à demi ou tout à fait, se changera en une tendance décidément *hostile à l'État* ; ils abhorront les mesures du gouvernement, chercheront à l'arrêter, à le traverser, à l'inquiéter, dans la mesure de leur pouvoir, et entraîneront ainsi, par la chaleur de leur opposition, les partis contraires, les irréligieux, à entrer dans un enthousiasme quasi-fanatique *pour l'État* ; à quoi viendra s'ajouter ce motif secret, que, dans ces partis, les cœurs sentiront un vide depuis leur rupture avec la religion et chercheront en attendant à se créer un succédané, une sorte de bouche-trou, par le dévouement à l'État. À la suite de ces luttes de transition, peut-être de longue durée, la question se décidera enfin si les partis religieux sont assez forts pour revenir à un état ancien et faire machine arrière ; en ce cas, c'est inévitablement le despotisme éclairé (peut-être moins éclairé et plus timide qu'auparavant) qui prendra l'État en main, — ou bien si les partis irréligieux prendront le dessus et alors supprimeront, et finalement rendront impossible la reproduction de leurs adversaires après quelques générations, sans doute par l'école et l'éducation. Mais alors, chez eux aussi, diminuera cet enthousiasme pour l'État : il apparaîtra de plus en plus clairement qu'avec cette adoration religieuse pour laquelle il est un mystère, une institution surnaturelle, ont été ébranlés aussi le respect et la pitié dans les rapports avec lui. Par la suite les individus n'en regarderont plus que le côté où il peut leur être utile ou nuisible, et s'appliqueront par tous les moyens à prendre sur lui de l'influence. Seulement cette concurrence deviendra bientôt, trop grande, les hommes et les partis varieront trop vite, se précipiteront trop férocement les uns les autres jusqu'au bas de la montagne, à peine parvenus à son sommet. À toutes les mesures qui seront exécutées par un tel gouvernement fera défaut leur garantie de durée ; on reculera devant des entreprises qui devraient avoir durant des dizaines, des centaines d'années, une croissance paisible pour avoir le temps de mûrir leurs fruits. Personne ne ressentira plus à l'égard d'une loi d'autre devoir que de s'incliner momentanément devant la force qui a porté cette loi : mais aussitôt on entreprendra de la saper par une force nouvelle, une nouvelle majorité à former. À la fin, — on peut le déclarer avec assurance, — la défiance envers tout gouvernement, l'intelligence de ce qu'ont d'inutile et d'exténuant ces luttes à courte haleine, devront porter les hommes à une résolution toute neuve : à la suppression de l'opposition □ privée et publique □. Les sociétés privées tireront à elles pas à pas les affaires d'État : même la pièce la plus solide qui restera du vieux travail de gouvernement (cette fonction, par exemple, qui doit garantir les particuliers contre les particuliers) sera finalement un jour assurée par des entrepre-

neurs privés. Le décri, la décadence et *la mort de l'État*, l'affranchissement de la personne privée (je n'ai garde de dire : de l'individu) est la conséquence de l'idée démocratique de l'État ; en cela consiste sa mission. Une fois accomplie sa tâche — qui comme toute chose humaine porte en son sein beaucoup de raison et de déraison, — une fois vaincus tous les retours de l'ancienne maladie, un nouveau feuillet se déroulera dans le fablier de l'humanité, sur lequel on lira toutes sortes d'histoires étranges et peut-être aussi quelques bonnes choses. — Pour redire brièvement ce qui vient d'être dit : l'intérêt du gouvernement tutélaire et l'intérêt de la religion marchent la main dans la main, en sorte que si celle-ci commence à périr, le fondement de l'État sera aussi ébranlé. La croyance à un ordre divin des choses politiques, à un mystère dans l'existence-de l'État, est d'origine religieuse : la religion disparaît-elle, l'État perdra inévitablement son antique voile d'Isis et n'éveillera plus le respect. »

Nietzsche, *Humain trop humain*, II, 472

### c.2) la critique marxiste

« L'homme s'émancipe *politiquement* de la religion, en la rejetant du droit public dans le droit privé. Elle n'est plus l'esprit de *l'État où* l'homme, bien que de façon spéciale et limitée et dans une sphère particulière, se comporte comme être générique, en communauté avec d'autres hommes ; elle est devenue l'esprit de la société bourgeoise, de la sphère de l'égoïsme, de la guerre de tous contre tous. Elle n'est plus l'essence de la communauté, mais l'essence de la distinction. Elle est devenue ce qu'elle était originellement ; elle exprime la séparation de l'homme, de sa communauté, de lui-même et des autres hommes. Elle n'est plus que l'affirmation abstraite de l'absurdité particulière, de la lubie personnelle, de l'arbitraire. Le morcellement infini de la religion dans l'Amérique du Nord, par exemple, lui donne déjà la forme extérieure d'une affaire strictement privée. Elle a été reléguée au nombre des intérêts privés et expulsée de la communauté considérée en son essence. Mais, il ne faut pas se faire d'illusion sur la limite de l'émancipation politique. La scission (*Spaltung*) de l'homme en *homme public* et en *homme privé*, le déplacement de la religion qui passe de l'État à la société bourgeoise, tout cela n'est pas une étape, mais bien *l'achèvement* de l'émancipation politique, qui ne supprime donc pas et ne tente même pas de supprimer la religiosité *réelle* de l'homme. La division de l'homme en juif et citoyen, en protestant et citoyen, en homme religieux et citoyen, cette division n'est pas un mensonge *contre* le système politique ni une tentative pour éluder l'émancipation politique ; c'est *l'émancipation politique même*, la manière politique de s'émanciper de la religion. Évidemment, à des époques où l'État politique comme tel naît violemment de la société bourgeoise, où l'affranchissement personnel humain cherche à s'accomplir sous la forme de l'affranchissement personnel politique, l'État peut et doit aller jusqu'à la suppression de la religion, jusqu'à l'anéantissement de la religion, mais uniquement comme il va jusqu'à la suppression de la propriété privée, au maximum, à la confiscation, à l'impôt progressif, à la suppression de la vie, à la *guillotine*. *Aux moments où* l'État prend particulièrement conscience de lui-même, la vie politique cherche à étouffer ses conditions primordiales, la société bourgeoise et ses éléments, pour s'ériger en vie générique véritable et absolue de l'homme. Mais elle ne peut atteindre ce but qu'en se mettant en contradiction *violente* avec ses propres conditions d'existence, en déclarant la révolution à l'état permanent ; aussi le drame politique s'achève-t-il nécessairement par la restauration de la religion, de la propriété privée, de tous les éléments de la société bourgeoise, tout comme la guerre se termine par la paix. Bien plus, l'État *chrétien* parfait, ce n'est pas le prétendu État *chrétien*, qui reconnaît le christianisme comme sa base, comme la religion d'État, et prend donc une attitude exclusive envers les autres religions ; c'est plutôt l'État *athée*, l'État *démocratique*, l'État qui relègue la religion parmi les autres éléments de la société bourgeoise. L'État, qui est encore théologien, qui professe encore officiellement le Credo du christianisme, qui n'a pas encore osé se proclamer État, n'a pas encore réussi à exprimer sous une forme laïque et humaine, dans sa réalité d'État, la base humaine dont le christianisme est l'expression transcendante. L'État soi-disant chrétien est tout simplement un État inexistant (*Nichtsstaat*) ; en effet, ce n'est pas le christianisme en tant que religion, c'est uniquement

le *fond humain* de la religion chrétienne qui peut se réaliser en des créations vraiment humaines. L'État dit chrétien est la négation chrétienne de l'État, mais nullement la réalisation politique du christianisme. »

Marx, *La question juive*

« Pour l'Allemagne, la critique de la religion est finie en substance. Or, la critique de la religion est la condition première de toute critique. L'existence profane de l'erreur est compromise, dès que sa céleste *oratio pro aris et focis*(1) a été réfutée. L'homme qui, dans la réalité fantastique du ciel où il cherchait un surhomme, n'a trouvé que son propre reflet, ne sera plus tenté de ne trouver que sa propre apparence, l'inhumain, là où il cherche et est forcé de chercher sa réalité véritable. Le fondement de la critique irrégulière est celui-ci : L'homme fait la religion, ce n'est pas la religion qui fait l'homme. La religion est en réalité la conscience et le sentiment propre de l'homme qui, ou bien ne s'est pas encore trouvé, ou bien s'est déjà reperdu. Mais l'homme n'est pas un être abstrait, extérieur au monde réel. L'homme, c'est le monde de l'homme, l'État, la société. Cet État, cette société produisent la religion, une conscience erronée du monde, parce qu'ils constituent eux-mêmes un monde faux. La religion est la théorie générale de ce monde, son compendium encyclopédique, sa logique sous une forme populaire, son point d'honneur spiritualiste, son enthousiasme, sa sanction morale, son complément solennel, sa raison générale de consolation et de justification. C'est la réalisation fantastique de l'essence humaine, parce que l'essence humaine n'a pas de réalité véritable. La lutte contre la religion est donc par ricochet la lutte contre ce monde, dont la religion est l'arôme spirituel. La misère religieuse est, d'une part, l'expression de la misère réelle, et, d'autre part, la protestation contre la misère réelle. La religion est le soupir de la créature accablée par le malheur, l'âme d'un monde sans cœur, de même qu'elle est l'esprit d'une époque sans esprit. C'est l'opium du peuple. Le véritable bonheur du peuple exige que la religion soit supprimée en tant que bonheur illusoire du peuple. Exiger qu'il soit renoncé aux illusions concernant notre propre situation, c'est exiger qu'il soit renoncé à une situation qui a besoin d'illusions. La critique de la religion est donc, en germe, la critique de cette vallée de larmes, dont la religion est l'auréole. La critique a effeuillé les fleurs imaginaires qui couvraient la chaîne, non pas pour que l'homme porte la chaîne prosaïque et désolante, mais pour qu'il secoue la chaîne et cueille la fleur vivante. La critique de la religion désillusionne l'homme, pour qu'il pense, agisse, forme sa réalité comme un homme désillusionné, devenu raisonnable, pour qu'il se meuve autour de lui et par suite autour de son véritable soleil. La religion n'est que le soleil illusoire qui se meut autour de l'homme, tant qu'il ne se meut pas autour de lui-même. L'histoire a donc la mission, une fois que la vie future de la vérité s'est évanouie, d'établir la vérité de la vie présente. Et la première tâche de la philosophie, qui est au service de l'histoire, consiste, une fois démasquée l'image sainte qui représentait la renonciation de l'homme à lui-même, à démasquer cette renonciation sous ses formes profanes. La critique du ciel se transforme ainsi en critique de la terre, la critique de la religion en critique du droit, la critique de la théologie en critique de la politique. Les développements qui suivent - une contribution à ce travail - ne se rattachent pas directement à l'original, mais à une copie, à la philosophie politique et à la philosophie allemande du droit, pour la seule raison qu'ils se rattachent à l'Allemagne. Si l'on voulait partir du statu quo allemand, fût-ce de la seule façon adéquate, c'est-à-dire négative, le résultat n'en resterait pas moins un anachronisme. La négation même de notre présent politique est déjà remise, tel un fait couvert de poussière, dans la pièce de débarras historique des peuples modernes. J'ai beau nier les perruques poudrées, il me reste toujours les perruques non poudrées. Lorsque je nie la situation allemande de 1843, j'en suis, d'après la chronologie française, à peine en l'année 1789, et encore moins au centre même du temps présent. Bien plus, l'histoire allemande s'enorgueillit d'un mouvement que nul peuple n'a réalisé avant elle dans la sphère historique, et que nul peuple ne reproduira après elle.

Nous avons en effet partagé les restaurations des peuples modernes, sans partager leurs révolutions. Nous avons été restaurés, d'abord parce que d'autres peuples ont supporté une contre-révolution ; la première fois, parce que nos maîtres eurent peur, la seconde fois parce que nos maîtres n'eurent pas peur. Nous, nos bergers à notre tête, nous n'avons jamais été qu'une fois en compagnie de la liberté, et ce fut le jour de son enterrement. »

Marx, *Critique de la philosophie du droit de Hegel*.

(1) : « pour nos autels et nos foyers »

## 7) Quel sens peut alors avoir une philosophie de la religion ?

### a) Kant

a) « La religion (vue subjectivement) est la connaissance de tous nos devoirs *comme* commandements divins. Cette définition aura le mérite de prévenir plusieurs fausses interprétations du concept de la religion en général. *Premièrement*, en ce qui concerne la connaissance et la profession théoriques, elle ne requiert pas de science assertorique (pas même celle de l'existence de Dieu), parce qu'en raison de notre ignorance au point de vue d'objets suprasensibles, il se pourrait déjà qu'une profession de ce genre fût simulée ; elle présuppose tout simplement, au point de vue de la spéculation, en ce qui regarde la cause suprême des choses, une admission *problématique* (une hypothèse) et, en ce qui regarde l'objet vers lequel nous fait tendre notre raison qui commande moralement, une croyance *assertorique* pratique, et par conséquent libre, promettant un effet à la fin suprême de la raison ; il n'est ainsi besoin que de l'*Idee de Dieu*, où doivent aboutir inévitablement tous les efforts moraux ayant en vue le bien accompli sérieusement (et par conséquent avec foi), sans qu'on se prétende capables par la connaissance spéculative, de garantir à cette idée la réalité objective. Dans les choses qui peuvent être données comme un devoir à tous, le *minimum* de connaissance (il se peut qu'il y ait un Dieu) doit, au point de vue subjectif ; être suffisant à lui seul. *Deuxièmement* cette définition de la religion en général s'oppose à la fausse idée par laquelle on la représente comme un ensemble de devoirs particuliers qui se rapportent immédiatement à Dieu, et nous empêche ainsi d'admettre (chose à laquelle l'homme se sent par ailleurs très enclin) outre les devoirs humains éthico-civils (les devoirs des hommes envers les hommes), un *service de courtisan* grâce auquel nous pourrions tenter de racheter nos manquements aux devoirs de la première espèce par l'accomplissement des autres. Il n'y a point de devoirs spéciaux envers Dieu dans une religion universelle ; car Dieu ne peut rien recevoir de nous ; nous ne pouvons agir ni sur lui, ni pour lui. Présenter le respect que nous devons à Dieu comme un devoir de cette sorte, ce serait oublier qu'il ne constitue pas un acte de religion spécial, et qu'il est, au contraire, le sentiment religieux présent dans tous les actes conformes au devoir que nous accomplissons en général. »

Kant, *la religion dans les limites*, 4<sup>ème</sup> partie, 1<sup>ère</sup> section.

### b) Hegel

« La religion est l'espèce et la manière de la conscience sur le mode où la vérité est pour tous les hommes, pour les hommes de toutes cultures ; mais la connaissance scientifique de la vérité est une espèce particulière de leur conscience, au travail duquel ils ne s'exercent pas tous, mais bien plutôt un petit nombre d'entre eux. *La teneur est identique*, mais, de même que certaines choses, dit Homère, ont deux noms, l'un dans la langue des dieux, l'autre dans celle des simples mortels, il y a aussi pour la teneur en question deux langues ; l'une est celle du sentiment, de la représentation et du penser-de-l'entendement, qui fait son nid dans des catégories finies et des abstractions unilatérales, l'autre, celle du concept concret. Si l'on veut, du point de vue de la religion, rendre

compte aussi de la philosophie et porter des jugements sur elle, il ne suffit pas d'être habitué à la langue de la conscience quotidienne. Le fondement de la connaissance scientifique est la teneur intérieure, l'idée qui inhabite en elle et sa vitalité active dans l'esprit, comme tout aussi bien la religion est une sensibilité-profonde très élaborée, un esprit éveillé à la méditation, une teneur cultivée. Depuis quelque temps la religion n'a cessé de rétrécir l'extension cultivée de son contenu et de se replier sur l'intensif de la piété ou du sentiment, et souvent d'un intensif qui manifeste une teneur très pauvre et misérable. Aussi longtemps qu'elle a un Credo, une doctrine, une dogmatique, elle a quelque chose dont peut s'occuper la philosophie et qui peut constituer pour cette dernière, en tant que telle, un lien avec la religion. Mais il ne faut point l'entendre comme le fait cet entendement séparateur, ce mauvais entendement qui tient captive la religiosité moderne et la pousse à se représenter les deux parties en présence comme si l'une excluait l'autre et qu'elles fussent, absolument parlant, à ce point séparables qu'on ne pût les unir que du dehors. En réalité tout a montré jusqu'ici qu'il peut y avoir sans doute religion sans philosophie, mais non point l'inverse, car la philosophie inclut en elle la religion. La vraie religion, celle de l'esprit, doit avoir quelque chose de tel, un contenu : l'esprit est essentiellement conscience, et conscience du contenu rendu objectal ; en tant que sentiment, il est le contenu inobjectal même (Böhme), seulement au plus bas niveau de la conscience, disons même : dans cette forme de l'âme commune à l'homme est à la bête. C'est uniquement par le *penser* que l'âme, que possède aussi la bête, devient esprit, et la philosophie n'est qu'une conscience de ce contenu, de l'esprit et de la vérité, sous la forme et sur le mode de son essentialité qui le distingue de la bête et le rend capable de religion. Réduite, concentrée sur le cœur, la religiosité ne peut situer le moment essentiel de sa renaissance que dans l'attrition et l'épuisement de ce cœur, mais elle devrait se souvenir en même temps que c'est au cœur d'un esprit qu'elle a affaire, que l'esprit est préposé à la puissance du cœur et qu'il ne peut remplir cette tâche tant qu'il n'est pas lui-même rené. Cette renaissance de l'esprit, échappant tout ensemble à l'ignorance naturelle et à l'erreur naturelle, advient par l'enseignement et, grâce au témoignage de l'esprit, par la foi dans la *vérité objective*, dans le contenu. Cette renaissance de l'esprit est notamment aussi une renaissance du cœur à partir de la vacuité de cet entendement unilatéral qui se fait gloire de savoir des vérités de ce genre : le fini se distingue de l'infini, la philosophie n'a le choix qu'entre le polythéisme ou, chez les penseurs vigoureux, le panthéisme, etc., - une renaissance, par conséquent qui permette d'échapper à ces vues misérables sur lesquelles s'appuie la pieuse humilité pour s'élever arrogamment tout ensemble contre la philosophie et contre la connaissance théologique. Si la religion se tient à cet intensif qui exclut toute expansion, et, par conséquent, tout esprit, elle ne peut assurément connaître que l'opposition de cette forme bornée et bornante, qui est la sienne, à l'expansion spirituelle tant de la doctrine religieuse comme telle que de la doctrine philosophique. »

Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, préface de la 2<sup>ème</sup> édition.

## 8) Et maintenant ?

« Essayons d'abord de voir clairement ce que signifie en pratique cette rationalisation intellectualiste que nous devons à la science et à la technique scientifique. Signifierait-elle par hasard que tous ceux qui sont assis dans cette salle possèdent sur leurs conditions de vie une connaissance supérieure à celle qu'un Indien ou un Hottentot peut avoir des siennes ? Cela est peu probable. Celui d'entre nous qui prend le tramway n'a aucune notion du mécanisme qui permet à la voiture de se mettre en marche - à moins d'être un physicien de métier. Nous n'avons d'ailleurs pas besoin de le savoir. Il nous suffit de pouvoir  compter  sur le tramway et d'orienter en conséquence notre comportement ; mais nous ne savons pas comment on construit une telle machine en état de rouler. Le sauvage au contraire connaît incomparablement mieux ses outils. Lorsqu'aujourd'hui nous dépensons une somme d'argent, je parierais que chacun ou presque de mes collègues économistes, s'ils sont présents dans cette salle, donnerait une réponse différente à la question : comment se fait-il qu'avec la même somme d'argent on peut acheter une quantité de

choses tantôt considérable tantôt minime? Mais le sauvage sait parfaitement comment s'y prendre pour se procurer sa nourriture quotidienne et il sait quelles sont les institutions qui l'y aident. L'intellectualisation et la rationalisation croissantes ne signifient donc nullement une connaissance générale croissante des conditions dans lesquelles nous vivons. Elles signifient bien plutôt que nous savons ou que nous croyons qu'à chaque instant nous *pourrions*, pourvu *seulement que nous le voulions*, nous prouver qu'il n'existe en principe aucune puissance mystérieuse et imprévisible qui interfère dans le cours de la vie ; bref que nous pouvons maîtriser toute chose par la prévision. Mais cela revient à désenchanter le monde. Il ne s'agit plus pour nous, comme pour le sauvage qui croit à l'existence de ces puissances, de faire appel à des moyens magiques en vue de maîtriser les esprits ou de les implorer mais de recourir à la technique et à la prévision. Telle est la signification essentielle de l'intellectualisation.

D'où une nouvelle question : ce processus de désenchantement réalisé au cours des millénaires de la civilisation occidentale et, plus généralement, ce □ progrès□ auquel participe la science comme élément et comme moteur, ont-ils une signification qui dépasse cette pure pratique et cette pure technique ? Ce problème a été exposé avec la plus grande vigueur dans l'œuvre de Léon Tolstoï. Il y est arrivé par une voie qui lui est propre. L'ensemble de ses méditations se cristallisa de plus en plus autour du thème suivant : la mort est-elle ou non un événement qui a un sens ? Sa réponse est que pour l'homme civilisé [*Kulturmensch*] elle n'en a pas. Et elle ne peut pas en avoir, parce que la vie individuelle du civilisé est plongée dans le □ progrès□ et dans l'infini et que, selon son sens immanent, une telle vie ne devrait pas avoir de fin. En effet, il y a toujours possibilité d'un nouveau progrès pour celui qui vit dans le progrès ; aucun de ceux qui meurent ne parvient jamais au sommet puisque celui-ci est situé dans l'infini. Abraham ou les paysans d'autrefois sont morts □ vieux et comblés par la vie□ parce qu'ils étaient installés dans le cycle organique de la vie, parce que celle-ci leur avait apporté au déclin de leurs jours tout le sens qu'elle pouvait leur offrir et parce qu'il ne subsistait aucune énigme qu'ils auraient encore voulu résoudre. Ils pouvaient donc se dire □ satisfaits□ de la vie. L'homme civilisé au contraire, placé dans le mouvement d'une civilisation qui s'enrichit continuellement de pensées, de savoirs et de problèmes, peut se sentir □ las□ de la vie et non pas □ comblé□ par elle. En effet il ne peut jamais saisir qu'une infime partie de tout ce que la vie de l'esprit produit sans cesse de nouveau, il ne peut saisir que du provisoire et jamais du définitif. C'est pourquoi la mort est à ses yeux un événement qui n'a pas de sens. Et parce que la mort n'a pas de sens, la vie du civilisé comme telle n'en a pas non plus, puisque du fait de sa □ progressivité□ dénuée de signification elle fait également de la vie un événement sans signification. »

M. Weber, *Le savant et le politique*.

« Le destin de notre époque caractérisée par la rationalisation, par l'intellectualisation et surtout par le désenchantement du monde, a conduit les humains à bannir les valeurs suprêmes les plus sublimes de la vie publique. Elles ont trouvé refuge soit dans le royaume transcendant de la vie mystique soit dans la fraternité des relations directes et réciproques entre individus isolés. Il n'y a rien de fortuit dans le fait que l'art le plus éminent de notre temps est intime et non monumental, ni non plus dans le fait que de nos jours on retrouve uniquement dans les petits cercles communautaires, dans le contact d'hommes à hommes, en pianissimo, quelque chose qui pourrait correspondre au *pneuma* prophétique qui embrasait autrefois les grandes communautés et les soudait ensemble. Lorsque nous essayons d'« inventer » à tout prix un nouveau style de l'art monumental, nous aboutissons à ces lamentables horreurs que sont les monuments des vingt dernières années. Et lorsque nous nous creusons la cervelle pour fabriquer de nouvelles religions, nous aboutissons intérieurement, en l'absence de toute prophétie nouvelle et authentique, à quelque chose d'analogue qui aura pour notre âme des effets encore plus désastreux. Les prophéties qui tombent des chaires universitaires n'ont finalement d'autres résultats que de former des sectes de fanatiques, mais jamais de véritables communautés. A celui qui ne peut supporter avec virilité ce

destin de notre époque on ne peut que donner le conseil suivant : retourne en silence, sans donner à ton geste la publicité habituelle des renégats, mais simplement et sans façons, dans les bras largement ouverts et pleins de miséricorde des vieilles Églises. Celles-ci ne lui rendront pas le retour pénible. Car de toute manière, quoi qu'il fasse, il serait contraint de faire le « sacrifice de son intellect », cela est inévitable. Ce n'est pas moi qui le lui reprocherai s'il a vraiment la force de le faire. En effet, sacrifier pour se donner sans conditions à une religion vaut moralement mieux que l'art d'éluider la simple probité intellectuelle, qui est le lot de celui qui n'a pas le courage de chercher à voir clair pour lui-même dans les choix derniers et qui se facilite la tâche en consentant à un relativisme précaire. À mes yeux, ce don de soi est plus louable que toutes ces prophéties d'universitaires qui ne voient pas clairement que dans un amphithéâtre aucune vertu n'a plus de valeur que celle de la probité intellectuelle. »

M. Weber, *Ibid.*